

Historisierende Ansätze in einer Kulturpsychologie der Religion: Plädoyer für Interdisziplinarität

Belzen, Jacob A. van

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Belzen, J. A. v. (1998). Historisierende Ansätze in einer Kulturpsychologie der Religion: Plädoyer für Interdisziplinarität. *Journal für Psychologie*, 6(4), 61-79. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-28780>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Historisierende Ansätze in einer Kulturpsychologie der Religion. Plädoyer für Interdisziplinarität

J. A. van Belzen

Zusammenfassung

Nach einer kurzen Schilderung des Auflebens der Religionspsychologie in jüngster Zeit wird eine Orientierung auf die hermeneutischen Psychologien als dem Forschungsobjekt adäquatesten vorgeschlagen. Da Religiosität ein kulturell konstituiertes Phänomen ist, das von der Psychologie in einer individualisierenden historischen Perspektive zu verstehen sei, wird eine kulturpsychologische Perspektive introduziert, deren diachrone Variante und ihre Beziehungen zur Religionspsychologie näher dargestellt werden. Als Beispiel interdisziplinärer Forschung wird die psychohistorisch arbeitende Religionspsychologie vorgestellt. Zum Schluß wird kurz auf weitere Möglichkeiten für Zusammenarbeit und Ausbau der Religionspsychologie hingewiesen.

WIEDERBELEBUNG EINES FOSSILS?

Quer durch die von Brüchen und »Revolutionen« gezeichnete Geschichte der Psychologie zeichnet sich gleichermaßen eine Bewegung von Kontinuität und Wiederaufnahme ab, oft zunächst in Strömungen, die sich dem »main stream« gegenüber als Dissidenten erwiesen. So findet zum Beispiel der Wundtsche kulturpsychologische Ansatz gegenwärtig einen Widerhall in der (cross-)cultural psychology (Much 1995), bleibt Freud der wichtigste Inspirator der »object-relations theory«, »self psychology« und anderer rezenter psychoanalytisch orientierter Psychologien und findet sich die ältere phänomenologische Psychologie wieder in Konzepten wie »the dialogical self« (Hermans/Kempen 1993) - wobei man getrost davon ausgehen darf, daß diese transformierten und transformierenden Aufnahmen älterer Psychologien auch wie-

derum ihre Wachablösungen erleben werden. Die Psychologie wird aber nicht nur nach ihren theoretischen Strömungen benannt. Mancher Name wird auch vom Objekt hergeleitet, das es zu explorieren gilt. So gibt es ja die Literaturpsychologie, Kunstpsychologie, Sportpsychologie - und eben auch die Religionspsychologie. Auch diese letzte scheint von einer historischen Pendelbewegung erfaßt zu sein. Nach einer auch in der deutschsprachigen Psychologie (v. Belzen 1996) recht stürmischen Entwicklung am Anfang dieses Jahrhunderts wurde es in den dreißiger Jahren still um sie. Seit etwa 1960 regt sie sich wieder vorsichtig, zunächst in den Vereinigten Staaten, seit den achtziger Jahren aber auch verstärkt in Europa, im besonderen in den Beneluxstaaten und in Skandinavien, wo mittlerweile eine ganze Reihe Ordinate dieser Subdisziplin eingeräumt wurden. Mit Textbüchern und Handbüchern, internationalen Kongressen und Organisationen, Zeitschriften, einer wachsenden Zahl von Veröffentlichungen, von Dissertationen, und mit allem, was heutzutage sonst noch als Indikation wissenschaftlicher Blüte gilt, scheint die Religionspsychologie wieder auferstanden und recht lebendig zu sein. Um nur ein paar Beispiele zu nennen: die tonangebende American Psychological Association kennt seit dem Jahre 1976 eine »division 36«, die sich im Jahre 1993 in »psychology of religion« umtaufte. August 1996 widmete die APA die Frontseite und mehrere Beiträge ihres *Monitor* dem Verhältnis zwischen Psychologie und Religion. Ebenfalls 1996 gab die APA eigens einen Sammelband zum Thema »religion and mental health« heraus (Shafranske 1996), und es gab wohl selten zuvor so viele Vor-

träge über Religiosität und Spiritualität wie auf ihrer letzten »Convention« in Toronto (August 1996). Übersichtsstudien gibt es inzwischen u.a. von Meadow und Kahoe (1984), Spilka et al. (1985), Crapps (1986), Brown (1987, 1988), Paloutzian (1996), und als *das* Buch gilt seit einiger Zeit Wulff (1991), von dem, wie von einigen anderen (Jones 1996, Hood et al. 1996), neulich eine zweite überarbeitete Fassung erschien - Errungenschaften, die in den USA als sehr beachtlich gelten.

Außerhalb der USA, vor allem in Europa, lebt die Religionspsychologie aber ebenfalls auf (cf. v. Belzen im Druck a): Seit 1991 erscheint das *International Journal for the Psychology of Religion*, und 1992 wurde das *Journal of the Psychology of Religion* gegründet. Seit 1989 besteht in den Niederlanden eine Reihe *Studies op het Terrein der Godsdienstpsychologie*, im Jahre 1990 kamen *The International Series in the Psychology of Religion* dazu. In Italien wurde 1995 eine Società Italiana di Psicologia della Religione gegründet, die zuvor bereits einige Jahre Teil der (nationalen) Italienischen Gesellschaft für Psychologie gewesen war. Eine »Worldfederation for the Psychology of Religion« ist in Vorbereitung. Zur Zeit treffen sich die »european psychologists of religion« alle drei Jahre, während in der Zwischenzeit Symposien zu speziellen Themen stattfinden. Auch an der Bundesrepublik ist diese Entwicklung in den letzten Jahren nicht mehr spurlos vorübergegangen. Zeichen dafür sind Überblicksarbeiten von Deusinger und Deusinger (1981), Bucher und Oser (1988), Fraas (1990), Holm (1990), Grom (1992), Sammelbände wie Schmitz (1992), Dundee (1993) und Oser und Reich (1996) sowie einschlägige Dissertationen und Monographien (Dörr 1987; Kim 1988; Popp-Baier 1989, 1996; Zwingmann 1991; Utsch 1995). Als Signal kann auch ein Kapitel zur Religiosität in einem entwicklungspsychologischen Lehrbuch (Oser & Bucher

1995) sowie das Wiedererscheinen der Religionspsychologie bei den Kongressen der Deutschen Gesellschaft für Psychologie (Popp-Baier 1993; Moosbrugger 1996) betrachtet werden.

Diese Angaben dürften reichen, um anzudeuten, daß die Religionspsychologie bei weitem (noch) kein Fossil ist, vielmehr zur Zeit wieder eine ziemliche Entwicklung durchmacht. Interessanter aber wäre es, sich der Frage zu widmen, was Religionspsychologie denn eigentlich sei, oder - etwas bescheidener, dafür aber empirischer - was Religionspsychologen denn eigentlich treiben: Was erforschen sie und wie? Dieser Beitrag will zwar eine Antwort auf diese Frage liefern, doch soll auch sofort auf die Beschränktheit dieser Antwort hingewiesen werden.

Erstens wird die Frage nach dem Objekt der Religionspsychologie hier nicht thematisiert werden. Was Religion sei und wie sie konzeptualisiert werden müsse, ist eine alte und ungeklärte Frage, die zwar auch immer wieder in der Religionspsychologie gestellt wird (Vergote Van der Lans 1986; v. Belzen im Druck b), deren Klärung jedoch zunächst anderen Disziplinen wie Philosophie oder Religionswissenschaft obliegt. Ob und inwieweit Phänomene wie der Enthusiasmus beim Fußball oder Popkonzert religiös genannt werden dürfen, ob und inwieweit Phänomene wie eine profan durchgeführte Kremation oder die geistliche Versorgung durch »humanistische Ratgeber« in nicht-konfessionellen Krankenhäusern und Altenheimen (wie es z.B. in den Niederlanden, wo die Trennung zwischen Kirche und Staat sehr strikt ist, in zunehmendem Maße der Fall ist) eine wie auch immer geartete religiöse Variante älterer christlicher Bräuche sind, braucht die Psychologie nicht zu klären. Es wird ja auch von der Kunstpsychologie oder der Sportpsychologie nicht verlangt zu beurteilen, was Kunst bzw. Sport »eigentlich« sei. Dennoch wird es gut sein zu bedenken, daß die Konzeptualisierungen

dessen, was Religion sei, sehr pluriform sind und daß in der heutigen Religionspsychologie zunehmend auch Termini wie Sinngebung und Spiritualität eine Rolle spielen. Die eingangs bereits aufgeführte Literatur vermag diese Beobachtungen ausreichend zu belegen.

Dieser Literatur, und dies leitet die zweite Einschränkung ein, könnte ebenso entnommen werden, was Religionspsychologen heutzutage treiben. Ein extra Artikel wäre daher für die Beantwortung dieser Frage kaum erforderlich zu achten. Überdies werden in der Art und Weise, wie ein Artikel diese Frage beantwortet, immer auch die Evaluierungen und Präferenzen des Verfassers durchkommen, vielleicht mehr als ihm lieb ist. Dieser Beitrag beansprucht daher nicht, einen »objektiven« Überblick »der« Religionspsychologie zu geben. Vielmehr wird explizit versucht werden, einer kulturpsychologischen Sichtweise die Lanze zu brechen, deren historisierendes Pendant etwas näher dargelegt wird. Anschließend wird als Beispiel interdisziplinärer Arbeit kurz die sogenannte psychohistorische Religionspsychologie vorgestellt werden. Im letzten Teil wird noch einmal herausgestellt werden, welche Chancen (auch für zusätzliches Wachstum) die (Religions-)Psychologie hat, wenn sie den erforderlichen Grenzverkehr mit anderen Wissenschaften, sowohl inhaltlich als institutionell, nicht scheut, sondern intensiv pflegt.

PSYCHOLOGIE IN DER MEHRZAHL

Die Schwierigkeit, »Religion« zu definieren, hängt nicht zuletzt zusammen mit ihrer nach Zeit, Kultur und Individuum immer und bisweilen sehr unterschiedlichen Erscheinungsweise. Anstatt dies als Problem anzusehen, ermöglicht dieser Sachverhalt vielleicht eine erste Auslese der vielen unterschiedlichen zeitgenössischen Psychologien und psychologischen Strömungen, mit denen man in der (genauso pluriformen) Religionspsychologie arbeiten

könnte. In der Theoretischen Psychologie oder in der Philosophie der Psychologie wird die sehr unterschiedlich ausgeprägte psychologische Theoriebildung bekanntlich zumeist in zwei bis drei Gruppen unterschieden. So spricht man von mechanizistischen, organizistischen und hermeneutischen Theorien, die hinsichtlich der zunehmend historisch-kulturellen Bestimmtheit des Forschungsobjektes und der Resultate einen steigenden Grad der Strukturierung aufweisen (Sanders/v. Rappard 1982). In mechanizistischen oder organizistischen Theorien wird von der historisch-kulturellen Bestimmtheit menschlicher Wirklichkeit abstrahiert, während dies in hermeneutischen Psychologien als unmöglich und unerwünscht gilt. Diese und andere wissenschaftsphilosophischen Einteilungen der unterschiedlichen Psychologie-Arten gehen auf eine ältere, aber keineswegs ganz überholte Zweiteilung zurück. Der um 1900 herum vorgebrachte Unterschied zwischen Natur- und Geisteswissenschaften zielt auf einen Methodendualismus ab, dem man in seiner strengen Ausprägung heutzutage nicht mehr anhängen kann. Jedoch wurde und wird mit diesen Begriffen eine Problematik angesprochen, die in der Psychologie, in ihrer Geschichte gleichermaßen wie in ihrer Gegenwart, eine große Rolle gespielt hat: Muß sie auf naturwissenschaftliche Weise konzipiert und betrieben werden, oder muß sie ihr Objekt nach Art der Geisteswissenschaften untersuchen?

Wilhelm Wundt, der als Grundleger des naturwissenschaftlichen Ansatzes in der Psychologie gilt, behauptete in seinen Tagen, die Psychologie müsse pluralistisch sein. Die Psychologie kann das Experiment als Hilfsmittel nur dann verwenden, wenn sie »psychische Elementarprozesse« erforschen will; wenn sie jedoch höhere psychische Prozesse zu untersuchen trachtet, muß sie sich zur Orientierung anderen Wissenschaftszweigen zuwenden. Wundts eigener Vorschlag ging dahin, die

Geschichte zu Rate zu ziehen. Seit seinen Tagen verläuft durch die Psychologie eine Kluft, welche von niemandem gewollt war und die verschiedenste Theoretiker immer wieder zu überbrücken suchten. Vielleicht muß sogar eingeräumt werden, daß sich heutzutage vieles im Bereich der psychologischen Theoriebildung außerhalb der sogenannten Psychologischen Institute westlicher Universitäten befindet¹. Im Bemühen um Wissenschaftlichkeit und Prestige hat sich nämlich der Hauptstrom der Psychologie vor allem auf den einen Pol des Wundtschen Forschungsprogrammes versteift: Man naturalisiert das Forschungsobjekt; die Vorgehensweise wird von Entsubjektivierung und Dekontextualisierung gekennzeichnet. Natürlich hat die Erforschung der relativ konstanten psychophysischen Konstitution ihren legitimen Ort. Für den allergrößten und am ehesten spezifischen Teil des menschlichen Funktionierens gilt jedoch, daß er von dieser Konstitution weder determiniert noch aus dieser heraus begriffen werden kann. Kulturpsychologen wie Vygotsky haben bereits vor Jahrzehnten darauf hingewiesen, daß höhere psychische Funktionen doppelt entstehen: zunächst kulturell und dann - im Anschluß an deren Aneignung - individuell (Vygotsky 1978). Alle konkreten, zur psychischen Wirklichkeit gehörenden Phänomene werden von kulturell vorgegebenen Rahmen bestimmt. Alles Erkennen, Erfahren, Handeln, Wünschen und Phantasieren kann nur aus historisch-kultureller Gegebenheit und Vermittlung begriffen werden. Emotionen zum Beispiel sind keine irrationalen Eruptionen oder rein natürliche oder unabwendbare Reaktionen. Im Gegensatz zu dem, was man allgemein annimmt, werden sie vielmehr von Überzeugungen, Bewertungen und Wünschen geprägt, deren Inhalt nicht von Natur aus gegeben ist, sondern durch Systeme bestimmter Überzeugungen, Werte und Sitten einzelner Kulturgemeinschaften bestimmt werden. Emotionen sind soziokulturell determinier-

te Erfahrungsmuster und Ausdrucksweisen, die erworben und im Anschluß in spezifisch sozialen Situationen eingesetzt werden (Armon-Jones 1986). Die unterschiedlichen, verhaltensbezogenen, physiologischen und kognitiven Reaktionen, die zum Syndrom, das eine bestimmte Emotion ist, gehören, sind in und aus sich selber nicht notwendigerweise emotional. Letztendlich gründen Emotionen auf den gleichen physiologischen Prozessen, welche auch allem übrigen Verhalten zugrunde liegen. Was jedoch ein Syndrom spezifisch emotional sein läßt, ist die Art und Weise, wie verschiedene Responses innerhalb eines bestimmten Kontextes organisiert und interpretiert werden. Emotionen folgen - kurz gesagt - kulturell (vor-) gegebenen Paradigmen: Es sind sozial konstruierte Syndrome, zeitliche Sozialrollen, die auch eine Einschätzung der Situation durch die Person einschließen und die als Passionen und nicht als Aktionen interpretiert werden (Averill 1985). Darüber hinaus zeigt sich im Verlauf des sogenannten »Zivilisationsprozesses« (Elias 1976), der sich für die westliche Gesellschaft beschreiben läßt, daß bestimmte Emotionen nicht nur reguliert, sondern auch kreiert wurden (Foucault 1976; Badinter 1981).

Kurzum, menschliche Subjektivität steht in ihrer Gänze immer unter spezifischen kulturhistorischen Konditionen: Es gibt kein bedeutungsvolles Handeln, das nicht kulturell konstituiert wäre. Es muß aus kulturellen Rahmen heraus verstanden werden. Und dann nicht nur, um herauszufinden, wie das vermeintlich Gleiche sich in immer wieder neuen Kontexten artikuliert (»kulturelle Varianz«), sondern auch, um herauszufinden, wie ein eigenartiger kultureller Kontext das spezifische Handeln, Erkennen und Erfahren ermöglichte.

Darum ist Psychologie genau wie Geschichte, Anthropologie und Linguistik in hohem Maße eine interpretative Wissenschaft: Sie richtet ihr Augenmerk auf Be-

deutungen und sucht die Regeln, aufgrund derer Bedeutung in einer kulturellen Situation zustande kommt. Eine Psychologie, die so etwas spezifisch Menschliches und gänzlich kulturell Bestimmtes wie Religiosität oder Spiritualität untersuchen will, wird darum gut daran tun, sich an den unterschiedlichen hermeneutischen Psychologien zu orientieren, und wird beispielsweise den Narrativismus zu Rate ziehen, mit dessen Hilfe zur Zeit versucht wird, die Beziehung zwischen Kultur und Subjekt zu erforschen. So richtet die seit kurzem sich entwickelnde Narrative Psychologie ihre Aufmerksamkeit auf die Rolle, die vorhandene tonangebende Geschichten in der Konstruktion und Artikulation von Identität spielen. Sie weist darauf hin, daß Menschen entsprechend narrativer Strukturen denken, handeln, fühlen und phantasieren und ihr Leben gemäß Geschichten gestalten (Sarbin 1986). Manche gehen dabei sogar so weit - seien sie hierbei von Ricoeur (1992) inspiriert oder nicht -, das »Selbst«, jenes Objekt vieler Diskussionen in Anthropologie und Psychologie, als eine »Erzählung« zu betrachten (Schafer 1983, 1992).

Selbstverständlich geht es nicht darum - aus Reaktion - zu leugnen, daß leibliche, psychophysische Gegebenheiten in menschlicher Subjektivität eine Rolle spielen, im Gegenteil. In der historisch-hermeneutischen Psychologie, wie sie sich zur Zeit ausbildet, wird dem Leib, der der Mensch ist, ausgiebig Aufmerksamkeit zuteil. Das Leibliche wird hier in der Nachfolge so unterschiedlicher Denker wie Gehlen, Portmann, aber auch Lacan, als ein Ganzes von Potentialitäten verstanden, welche einer Ergänzung durch kulturelle Versorgung und Regulierung bedürfen, um zum Grundmaterial zu werden, aus welchem das Psychische entstehen kann. Außerdem wird hier - in der Tradition von Merleau-Ponty - darauf hingewiesen, daß der zu einer bestimmten Lebensform gehörende und durch die entsprechenden Lebensprakti-

ken geformte Leib auch eine eigene Intentionalität aufweist (Merwe/Voestermans 1995).

Man darf die hier angerissene kulturpsychologische Perspektive nicht unterschätzen; es ist noch schwer genug, diese in ihren Konsequenzen zu durchdenken, da sie gegen eine Vielzahl von Auffassungen spricht, die in den vergangenen Jahrhunderten im Westen zum Allgemeingut geworden sind. Kulturpsychologie stellt nicht nur die These auf, daß menschliches Handeln, Erkennen und Erfahren in verschiedenen Kulturen jeweils wechselnde Formen annimmt. Der Betrachtungswinkel ist radikaler und betont, daß menschliche Subjektivität *als Ganzes* kulturell konstituiert wird. Beim Anthropologen Clifford Geertz, der großen Einfluß auf die Kulturpsychologie hat, findet sich diese Perspektive im folgenden Aphorismus wieder: »There is no such thing as human nature independent of culture« (Geertz 1973: 49). Die Konsequenzen dieses Gesichtspunktes bestehen unter anderem darin, daß sich die Psychologie viel stärker als bisher bemühen muß, herauszufinden und zu verstehen, wie der Mensch durch seine Kultur zu dem geworden ist, der er ist. Eine Psychologie, die den Menschen nicht in Analogie zum Mechanismus untersucht, sondern sich darum bemüht, die schier unendliche Plastizität menschlicher Subjektivität zu verstehen, stellt Fragen zur Wirkung von Kultur. Sie will herausfinden, wie sich eine bestimmte Kultur inkarniert, sich des Subjektes bemächtigt und seine (zweite: Boer 1980) Natur bildet.

Anders ausgedrückt: Immer, wenn man eine konkrete Spiritualität psychologisch zu untersuchen versucht, wird man diese in einem spezifischen (sub)kulturellen Segment einordnen müssen, das durch eine spezifische Art der Anrede und der Behandlung den Rahmen für individuelle Erfahrung und Ausdruck dargereicht hat. Im Gegensatz zum in den Naturwissenschaften üblichen Verfahren wird man, ganz

gleich welche Form sinnvollen Lebens man psychologisch zu erforschen versucht, die Subjekte so gut wie möglich in ihrer alltäglichen Wirklichkeit betrachten müssen (Voestermans 1992). Wenn man beispielsweise etwas von der spezifischen Spiritualität eines Gläubigen mystisch-pietistischer Prägung oder eines kirchenfremden Beters verstehen will, wird man diesem keinen Persönlichkeitstest abnehmen, um so den größten gemeinsamen Nenner zur übrigen Bevölkerung herauszuarbeiten. Man wird eher herauszufinden versuchen, wie seine kulturhistorisch verwurzelte Lebensform sein psychisches Funktionieren, auch in spiritueller Hinsicht, ausgeformt hat. Die in zeitgenössischer Forschung gangbaren Techniken wie Experiment, Test und Fragebogen stehen hierzu im Widerspruch und werden innerhalb der Kulturpsychologie zugunsten sogenannter erfahrungsnaher Methoden wie offenes Interview, teilnehmender Beobachtung und Selbstkonfrontationsmethode (Hermans/Hermans-Jansen 1995) aufgegeben. Kulturpsychologie hat ein anderes Wissenschaftsverständnis: »the search for stable patterns and long-range predictions in human psychological phenomena would probably not be the proper goal of the science. The role of the psychologist as a knowledgeable person would be to help in understanding, reading and interpreting behavioral episodes within the culture, and informing people about the potentialities of action within the range of possibilities in the culture. Thus the researcher would be a co-participant in the joint construction of reality, rather than an authority to control and predict the future of a person« (Misra/Gergen 1993: 237).

DIE HISTORIZITÄT DES SUBJEKTES

Eine hermeneutische Psychologie beachtet, daß sie dem Subjekt immer an der Nahtstelle zwischen kulturellem Bedeutungsganzen und Leiblichkeit begegnet. In der Regel trifft sie den Menschen dort vor,

wo er bereits einen bestimmten Abschnitt zurückgelegt hat. Wenn sie die Reisende danach fragt, wer sie sei, nach ihrer Identität, dann fragt sie nach ihrer Geschichte, nach dem Entwicklungsprozeß, den die einzelne durchgemacht hat, um zu werden, die sie ist. Die Beziehung des Menschen zur Kultur ist schließlich keine natürliche, sondern eine historische. Eine hermeneutische Psychologie wird fortwährend mit Historizität konfrontiert, zum einen, weil der Mensch durch eine Kultur, die sich an einem bestimmten historischen Zeitpunkt ihrer Entwicklung befindet, gebildet wird und zum anderen, weil jedes Individuum das Ergebnis eines Werdens, einer Geschichte innerhalb eines partikularistischen kulturhistorischen Kontextes ist. Um als Mensch zu leben und kein Kaspar Hauser zu werden, muß sich das Individuum mehr oder weniger harmonisch in eine spezifische Kultur eingliedern. Auch in Forschungsarbeiten mit zeitgenössischen Subjekten ist es von bleibender Bedeutung, diesen historischen Charakter der Beziehung zwischen Kultur und Leib, die jeder Mensch ist, zu konzeptualisieren. Man kann hierbei sowohl die Kultur als auch den individuellen Leib als Ausgangspunkt nehmen. So haben strukturalistisch inspirierte Kulturpsychologen versucht, zu verstehen, auf welche Weise sich die Kultur des individuellen Subjektes bemächtigt. In der Geschichte, die jeder (durch) macht, wird die Sozialisation durch soziale Definitionen in Gang gesetzt, die bereits existierten, bevor das Individuum geboren wurde und die ihm seinen Platz zuweisen innerhalb der menschlich-kulturellen Ordnung, in welche sich das Subjekt später, ich-sagend, eingliedern wird. Diese Definitionen werden kontiniert, verstärkt und bestätigt durch eine übereinstimmende (soziale) Begegnung des Individuums und transformiert zu einer Quasi-Natürlichkeit. Der Habitus (Bourdieu 1980), der also als Produkt einer Geschichte entsteht, produziert in der Folge selbst wieder Geschich-

te, und zwar in Übereinstimmung mit jenen Schemata, die durch die Geschichte hervorgebracht worden sind. Auf diese Art garantiert dieser die aktive Präsenz vergangener Erfahrungen, die in Form von Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata festgelegt ist. Die in dieser Weise gegenwärtige Vergangenheit garantiert, daß jemand zum Träger der Kultur wird, die ihn hervorgebracht hat.

Die auf Freud zurückgehende Psychoanalyse ist natürlich ein anderes, vielleicht bekannteres Beispiel der Konzeptualisierung der Beziehung zwischen Kultur und Individuum, die beim Leib ihren Ausgangspunkt nimmt. Ihre Überlegungen zu den Schicksalen des Triebes, dieses Grenz begriffes zwischen Seele und Leib, liefern wichtige Beiträge, indem sie die Aufmerksamkeit auf die allerfrühesten Erfahrungen des Menschenkindes lenkt. Sie erinnert daran, daß unsere Subjektivität in all ihren Manifestationen unvermeidlich auch die Spuren verletzbarer Momente in der individuellen Lebensgeschichte trägt sowie die Spuren eines Spannungsverhältnisses mit möglichem Scheitern, das auf extreme Weise in den verschiedenen Formen von Pathologie zum Ausdruck kommen kann.

Bei jeder Handlung und Erfahrung ist deswegen die Frage nach dem Sinn in der individuellen Lebenserzählung notwendig, in der Lebensgeschichte der betreffenden Person (vg. unter anderem Jütteman/Thomae 1987). In der Psychotherapie und anderen praktischen Psychologien, die im Gegensatz zur akademischen Psychologie nie ohne hermeneutischen Einschlag waren (v. Strien 1986), versteht man daher unter »Sinn« in der Regel die individuelle Bedeutung, die nur aus der Geschichte des Individuums verstanden werden kann. So umschrieb Freud den Sinn eines psychischen Prozesses als »die Absicht, der er dient, und seine Stellung in einer psychischen Reihe«. Für die meisten unserer Untersuchun-

gen können wir »Sinn« auch durch »Absicht«, »Tendenz« ersetzen« (Freud 1917: 33), das heißt, durch Termini, die einen intentionalen Bezug zum Ausdruck bringen. Ob man in einem solchen immer historisierenden Ansatz nun von der Kultur oder vom Leib ausgeht, ist ein Akzentunterschied. Letztendlich will man in der Psychologie etwas begreifen, was an der Nahtstelle beider Bereiche Form annahm. Darum ist es für das psychologische Verständnis des bedeutungsvollen Handelns und Erfahrens nötig, eine doppelte Perspektive anzuwenden: Die einer durch eine Kulturgemeinschaft allgemein geteilte Bedeutung und die einer persönlichen Bedeutung, die ausschließlich aus der individuellen Lebensgeschichte heraus verstanden werden kann. Selbst die Deviation kann so - (im Sinne von Lorenzer 1977) als Symbol verstanden - auf ihren Sinn befragt werden, da es sein *kann*, daß genau in der Abweichung von der umgebenden Ordnung der zugrundeliegende psychische Konflikt offenbar wird. Die Betonung liegt hierbei auf »sein *kann*«, da nicht jede Deviation auf eine Geisteskrankheit weist und zum anderen das (scheinbare) Fehlen des Konfliktes nicht notwendigerweise auf psychische Gesundheit deuten muß. Vorab wissen die Psychologen über Gesundheit und Krankheit eines Individuums nichts zu sagen; zu diesbezüglichen Feststellungen werden sie erst dann übergehen, nachdem sie ein konkretes Individuum vor dem Hintergrund seiner Kultur und Lebensgeschichte untersucht haben.

Hermeneutische Psychologie ist darum eine historisierende Wissenschaft. Auch in ihrer konkreten Arbeitsweise ähneln hermeneutische Psychologen und Historiker sich oft: Sie richten ihre Aufmerksamkeit vorzugsweise auf das Konkrete und Spezifische, auf das Individuelle und Qualitative. In seiner Erörterung des sogenannten »Indikationsparadigmas« ordnet Ginzburg (1986) sowohl Psychologen als auch Histo-

riker genauso der *ars individualisandi* zu wie Sherlock Holmes. Psychologie und Geschichte haben jedoch nicht nur eine oftmals übereinstimmende Arbeitsweise, sie können auch inhaltlich konvergieren. Auf einige der Arten, wie dies geschehen kann, wird desweiteren noch einzugehen sein. Hierbei bleiben mögliche Verbindungen wie die einer Psychologie der Geschichte und der Geschichte der Psychologie unbesprochen. Eine Psychologie der Geschichte wäre ein problematisches Unterfangen: Genausowenig, wie sie die Religion oder Kultur zu erklären vermag, scheint die Psychologie »die Geschichte« als solche zum Objekt der Forschung machen zu können. Die Psychologie erklärt die Geschichte ja nicht, eher ist es umgekehrt. Die Geschichte der Psychologie liegt als Thema für die Begegnung zwischen Psychologie und historischer Wissenschaft auf der Hand, ist jedoch zu einem völlig eigenen Fachgebiet (tatsächlich Teil der Wissenschaftsgeschichte) ausgewachsen, worauf hier nicht näher eingegangen werden soll.

VARIANTEN EINER DIACHRONEN KULTURPSYCHOLOGIE

Auf die synchrone Variante einer Kulturpsychologie werde ich hier nicht weiter eingehen und stattdessen versuchen, das obenstehende anhand der diachronen Variante der Kulturpsychologie noch näher zu erläutern. Es soll kurz auf die Historische Psychologie eingegangen werden, auf die Psychologische Geschichtsschreibung und auf die sogenannte »Psychohistory«. Alle drei Formen befinden sich in jenem Gebiet, in dem Psychologie und Geschichtsschreibung einander überlappen. Historische Psychologie ist vor allem noch eine Angelegenheit von Psychologen, psychologische Geschichtsschreibung von Historikern, während Psychohistory eine Art natürlicher Mittellage zwischen beiden einnimmt. Historische Psychologie ist keine »alte Psychologie«: Letztere gehört zur

Geschichte der Psychologie. Historische Psychologie ist eine moderne Psychologie, die entsteht, wenn die kulturpsychologische Perspektive nicht synchron oder »cross-cultural«, sondern diachron ausgebreitet wird; sie ist ein auf der Hand liegender Teil der Kulturpsychologie. Wie Personen sich ihren jeweils unterschiedlichen Kulturen nach unterscheiden, so unterscheidet ihre Subjektivität sich auch nach historischen Abschnitten innerhalb einer und derselben Kultur. In der Psychologie scheint man jedoch im allgemeinen immer noch von davon auszugehen, daß Menschen »eigentlich« oder »wesentlich« immer und überall dieselben waren. Jedoch hat inzwischen eine ausreichende Zahl von Untersuchungen ergeben, daß diese Annahme in Frage zu stellen ist. In der Historischen Psychologie wurde zur Genüge aufgezeigt, daß - selbst, wenn man innerhalb einer Kultur bleibt - solche Phänomene wie Kognition, Emotion, Persönlichkeit, Identität und Geisteskrankheit, welche so gerne von Psychologen untersucht werden, historisch bestimmt sind (Peeters 1974, 1993; Hutschemaekers 1990). Und dies nicht nur im trivialen Sinne, daß Menschen früher etwas anderes dachten, wünschten oder fühlten als heute, sondern auch im grundsätzlicheren Sinne, daß sie früher auf eine andere Weise dachten, wünschten oder fühlten. Der Lebenslauf, die kognitive Entwicklung, das Gedächtnis - es war und funktionierte früher anders (Olbrich 1986; Ingleby/Nossent 1986; Huls 1986; Sonntag 1990; Carruthers 1990; Sonntag/Jüttemann 1993). Für eine Psychologie, die sich nur insofern als wissenschaftlich betrachtet, als sie unveränderliche Gesetze zu entdecken versucht, ist dies schwer zu akzeptieren. Für sie ist kulturell und historisch bestimmte Variabilität in menschlichem Handeln und Erfahren eigentlich nur störend, ein Meßfehler, der in der (statistischen) Analyse kompensiert werden muß. Sie hat Angst vor der Konsequenz, die Gergen aus die-

sen Überlegungen für sein eigenes Fachgebiet zog: Seiner Ansicht nach ist Sozialpsychologie eine Geschichtsschreibung der Gegenwart, eine Erfassung, wie etwas zum Zeitpunkt der Untersuchung ist (Gergen 1973). Die Tatsachen, mit denen sie arbeitet, sind historisch und lassen keine Generalisierung zu. Die Historische Psychologie gemahnt deswegen zu Relativierung und Bescheidenheit: Sie fragt, ob die zeitgenössischen psychologischen Begriffe überhaupt in anderen Kontexten als jenen, in welchen sie entwickelt wurden, angewandt werden dürfen.

Als kennzeichnend für die Historische Psychologie darf bezeichnet werden, daß sie ihren Ausgangspunkt in der zeitgenössischen Psychologie hat. Es gibt sie in einer milden und in einer kritischen Variante: Die milde Variante meint, durch historische Forschungsarbeit zu einer additionalen Validierung (zeitgenössischer) psychologischer Erkenntnisse beitragen zu können (vgl. W. Runyan 1982, 1988). Demgegenüber weist die kritische Variante ständig auf die beschränkte Gültigkeit solcher Erkenntnis. Wie eine Laus im Pelz der etablierten Psychologie versucht sie, das kritische Bewußtsein zu schüren, die Psychologie als akademische Unternehmung sei ein gleichermaßen historisches Produkt wie das Objekt, deren Wissenschaft sie sein möchte. Ihr Blickwinkel weist die Geschichtsschreibung der Psychologie darauf hin, daß sie nicht eine Geschichte der Entdeckungen, sondern der Konstruierung psychologischer Objekte schreibt.

Verwandtschaftlich klar hiermit verbunden, aber doch anders, ist die bereits etwas in die Tage gekommene psychologische Geschichtsschreibung oder auch Mentalitätsgeschichte (Vovelle 1982). Indem sie sich im allgemeinen wenig um die Systematik und Nomenklatur jedweder Psychologie des 20. Jahrhunderts bemüht, richten sich Historiker wie Huizinga, Ariès, Fèvbre, Le Roy Ladurie und Le Goff auf psychologisch relevante Phänomene wie Angst, Haß, Ge-

ruch sowie Hör- und Wahrnehmungsvermögen (Anders 1956; Ariès/Béjin 1984; Corbin 1984; Delumeau 1982; Kamper 1977; Lowe 1982; Schivelbusch 1979). Sie beschreiben und analysieren, wie diese Phänomene in früheren Zeiten im Blick auf Form und Inhalt anderer Art waren und wie sie sich im Laufe der Jahrhunderte gewandelt haben. Würden diese Autoren bei Psychologen mehr Beachtung finden, sie würden ständig an den hodieozentrischen Charakter zeitgenössischer Forschung erinnern. Diese psychologische Geschichtsschreibung ist eine wichtige Inspirationsquelle der Historischen Psychologie gewesen. Da Religionspsychologie Teil der Allgemeinen Psychologie ist, ist verständlich, daß es keine historische Religionspsychologie gibt: Schließlich ist das theoretische und methodische Instrumentarium der Religionspsychologie das der Psychologie im allgemeinen. Anders als in den zur Zeit allgemein als veraltet und überholt angesehenen Auffassungen der sogenannten »religiösen Psychologie« gibt es weder spezifisch religiöse psychische Funktionen noch spezifisch religionspsychologische Begriffe oder Methoden². Eine religionspsychologische Geschichtsschreibung besteht nichtsdestotrotz, wenn auch kaum unter dieser Bezeichnung: Es gibt ausgezeichnete Studien über psychologische Aspekte spiritueller und religiöser Themen in der Vergangenheit (Fèvbre 1962; Thomas 1971; Demos 1988; Cohen 1986).

Über die sogenannte Psychohistory, die dritte und am ehesten als interdisziplinär zu bezeichnende Form einer möglichen Beziehung zwischen Psychologie und Geschichte, auf welche ich die Aufmerksamkeit lenken möchte, bestehen eine Reihe von Vorurteilen und Mißverständnissen, natürlich nicht zuletzt wegen mancher schlechter Beispiele und aufgrund des präventiösen Auftretens eines Exponenten wie DeMause (1982). Sich bei einer Würdigung hierauf zu konzentrieren, scheint kaum fair. Wir wollen versuchen, hier ein

paar dieser Mißverständnisse zurechtzurücken. Allgemein gesagt, läßt sich Psychohistory als systematische Anwendung wissenschaftlicher Psychologie in historischer Forschung beschreiben. In all ihrer Bescheidenheit weist diese Umschreibung nichtsdestotrotz auf einen möglichen Vorteil der psychohistorischen Arbeitsweise: Schließlich bedient sich jeder, der sich der Vergangenheit zuwendet, immer - und erst recht, wenn man entsprechende Themen in Augenschein nimmt - der einen oder anderen Psychologie. Anstatt dies undurchdacht zu tun oder unreflektiert den »von Hause aus« mitgebrachten Common Sense anzuwenden, wird innerhalb der Psychohistory der Versuch unternommen, dies in überlegter Art und Weise zu tun. Obgleich keine Garantie gegen Fehler, ist ein derart bewußter Versuch doch einem unreflektierten psychologischen Dilettantismus vorzuziehen. Genau wie die Disziplinen Soziologie und Wirtschaftswissenschaft mit der Geschichtsschreibung integriert werden können (Burke 1980; Rostow 1960; Bairoch 1988, 1993) und eine zusätzliche Perspektive ergeben, kann dies auch mit der Psychologie geschehen. Auch hier gilt wieder, daß Psychohistory mit Religionspsychologie das gleiche Los teilt: Man wirft ihnen Reduktionismus vor, sie träten dazu an, Geschichte bzw. Religion aus der Psychologie heraus zu erklären. Nun denn, diese Vorstellung ist natürlich nicht richtig; wir haben sie oben bereits abgewiesen. Im Gegensatz zu dem, was auch noch vor kurzem in einem psychologischen Fachblatt zu lesen war, ist Psychohistory *nicht* »the most extreme representative of the assumption that much of culture is shaped by the psychodynamics of the individual psyche« (Gadlin 1992). Weit davon entfernt, reduktionistisch zu sein, darf die Psychohistory, wie sie beispielsweise von Erikson vorgestellt wird, als vorbildlich angesehen werden in ihrem Bemühen, die individuelle Verflechtung des triebhaften Leibes und der sym-

bolischen Ordnung herauszuarbeiten. Eine gute Psychobiographie bedarf einer dreifachen Buchführung; das untersuchte Individuum muß auf drei komplementären Ebenen begriffen werden. Erstens: der Leib und alles, was mit diesem konstitutionell gegeben ist; zweitens: das Ego als idiosynkratische Synthese von Erfahrung; drittens: die sozialen Verbände, innerhalb derer sich die individuelle Lebensgeschichte vollzieht und deren Ethos und Mythos das Subjekt bilden und die - im Falle herausragender Individuen - vom Subjekt geprägt werden.

Psychohistory muß sich im übrigen keinesfalls auf das Genre der Biographie und den Einsatz der Psychoanalyse beschränken. Dies sind weitere irrtümliche Vorstellungen, die es zu korrigieren gilt. Obgleich biographische und psychoanalytische Studien noch immer den Löwenanteil der psychohistorischen Produktion stellen, geschieht dies nicht aus logischen Gründen. Wohl muß man anerkennen, daß die Psychoanalyse mit ihren Reflexionen zum Deutungsprozeß in der Therapie ein wertvolles Instrumentarium darstellt, mit welchem sich auch die interpretative Arbeit des Historikers analysieren läßt (Röckelein 1993). Doch die Zahl der Studien, in denen der Versuch unternommen wird, mit unterschiedlichen Formen der Psychologie auch andere als ausschließlich biographisch angelegte Untersuchungen vorzunehmen, wächst. Auf zweierlei Art, sowohl heuristisch als auch hermeneutisch, kann man beispielsweise sowohl die Persönlichkeitslehre, als auch die Sozial- oder Entwicklungspsychologie in historische Forschung einbeziehen. Die in diesen Zweigen der Psychologie entwickelten Einsichten können den Historiker auf bestimmte Themen hinweisen, die andernfalls un- oder unterbeleuchtet blieben. An zweiter Stelle können psychologische Themen oder Gesichtspunkte zusätzliche Möglichkeiten zur Interpretation von Quellen liefern. Ungeachtet der Beschränkungen der akademi-

schen Psychologie ist wohl kaum zu leugnen, daß diese Erkenntnisse zu »Motivation und Emotion«, zu »sozialer Interaktion«, zu »Entscheidungsverhalten«, zu »menschlicher Entwicklung« und zum Thema »Lebenslauf« aufzuweisen hat, welche - bei aller Beschränktheit - die Ebene des Common Sense überschreiten. Vernachlässigen zu wollen, daß dergleichen und viele andere psychologisch benennbare Prozesse in der Geschichte von Gruppen, Organisationen und Institutionen - auch auf spirituellem Gebiet - eine Rolle spielen und gespielt haben, ähnelt der bisweilen vorgebrachten, generellen Diskreditierung der historischen Wissenschaft, als habe diese zu dem über die Vergangenheit ohnehin schon Bekannten keine Erkenntnisse hinzuzufügen.

Auf der anderen Seite ist aber Bescheidenheit tatsächlich angebracht und darf nicht Fèbvres kritische Frage vergessen werden: Was könnte eine im und am 20. Jahrhundert entwickelte Psychologie zur Erforschung der Vergangenheit beitragen? Wie bereits oben dargelegt, ist dies eine Frage, die die historisch-psychologische Forschung auf den Plan ruft. Zwischen Psychohistory und Historischer Psychologie, die beide von der Historizität des Psychischen ausgehen, besteht deswegen eine spannungsreiche Beziehung, aus welcher die Psychohistory in jedem Fall ihren Vorteil ziehen kann. Die Historische Psychologie kann die Psychohistory fortwährend methodologisch an die Grenzen ihrer Kompetenz erinnern. Die Psychohistory kann den (Mentalitäts-)Historiker vor einem unreflektierten Anwenden oder Ausgehen von einer anachronistischen Psychologie der Allgemeinplätze bewahren. Entsprechend kann die Historische Psychologie die Psychohistory davor behüten, plumpweg zeitgenössische, zwar wissenschaftlich entwickelte, aber allzuoft lediglich beschränkt gültige, psychologische Kategorien auf Phänomene der Vergangenheit aufzukleben. Historische Psychologie

erfordert hermeneutische Reflektion. Außerdem bleibt die Mentalitätsgeschichte für die Psychohistory insofern bedeutsam, als sie die Aufmerksamkeit auf solche Themen wie Volkskultur und den einfachen Menschen lenkt. Warum schließlich sollte man ausschließlich die Lebensgeschichten mächtiger und edler Leute untersuchen? Warum nur religiöse Profis? Werden unter diesen etwa so viele Mystiker gefunden? Vor dem Hintergrund der spirituellen Entwicklung könnten beispielsweise Ego-Dokumente aus der Psychiatrie unter Umständen genauso spannend oder gar interessanter sein als die Lebensberichte derer, die in einer gleichermaßen totalen Institution (Goffman) wie einem Kloster leben. Und andererseits sind die Erfahrungen und Verhaltensweisen vieler, die nicht als Patienten, sondern als sogenannte »Helden der Spiritualität« bekannt sind, oft dermaßen bizarr, daß sie gleichsam von selbst die schwierigen, aber spannenden Fragen bezüglich der Demarkationslinie zwischen geistiger Gesundheit und Ungesundheit hervorrufen. Was soll man beispielsweise von der Freßsucht halten, die von Zeit zu Zeit Rama Krischna überkam, von Franz von Assisi, der danach verlangte, die Aussätzigen zu küssen, von Margareta Ebner, die einem kupfernen Jesuskind die Brust gab, und von den Reklusen, Frauen, die sich auf rituelle Art einmauern ließen - manche für Jahrzehnte? Ehrfürchtige Bewunderung scheint gleichermaßen fehl am Platz zu sein wie eine voreilige Pathologisierung. Es wäre lehrreicher zu versuchen, etwas vom Zusammenhang zwischen Lebensgeschichte, Pathologie und spiritueller Kreativität zu verstehen.

RELIGIONSPSYCHOLOGIE UND PSYCHOHISTORY

Aus psychohistorischer Sicht wurden bereits verschiedentlich Versuche gestartet, Spiritualität zu untersuchen. Zwischen Religionspsychologie und Psychohistory gibt es gar eine frappierende historische Verwandtschaft. Stanley Hall, einer der Väter

der heutigen Religionspsychologie und sowohl Gründer als auch Herausgeber der ersten Fachzeitschrift in diesem Bereich, versuchte, eine psychohistorische Studie über Jesus Christus anzustellen, ein Versuch, der keine Schule machte. Durchweg läßt man jedoch die Psychohistory bei Freuds Studie über Leonardo da Vinci beginnen (Freud 1910). Und es dürfte bekannt sein, daß Freud darüber hinaus als Vater der psychoanalytischen Religionspsychologie gilt. Die Phase stetigen Wachstums in der sich zunehmend moderner und professioneller präsentierenden Psychohistory beginnt mit einer Studie, die gleichzeitig auch wieder zu einem der meistgelesenen Klassiker der Religionspsychologie wurde: Mit *Young man Luther* von Erik Erikson aus dem Jahre 1958. Zwischen Religionspsychologie und Psychohistory scheint eine Art Seelenverwandtschaft zu bestehen: Große und Kleine der Religionspsychologie haben psychohistorische Beiträge geliefert, man denke nur an Pfisters Studien über Zinzendorf (1910) und über Sadhu Sundar Singh (1926), an die Arbeit von Sundén (1966), und an die vielen psychologischen Studien über Augustinus (Capps/Dittes 1990). Als Beispiele psychohistorischer Religionspsychologie, die sich nicht auf das Studium eines Individuums beschränkt, lassen sich Freud (1913), Pfister (1944) und Carroll (1986) nennen, während Festinger und andere versuchten, auch andere Methoden als allein das psychoanalytische Instrumentarium einzusetzen (Festinger et al. 1964; cf. auch Capps 1994).

Um nur einen Hinweis zu geben auf die Art von Studien, welche eine psychohistorische Religionspsychologie ergibt: Vergote (1978) differenzierte zwischen der Durchbohrungsvision der Theresa und anderen erotischen, mystischen Vorstellungen, indem er Übereinstimmungen und Unterschiede zur Sublimierung bzw. zur Perversion meinte feststellen zu können. Meissner (1992) versuchte in seiner Studie

über Ignatius die psychischen Prozesse zu schildern, welche diesen narzißtischen und masochistisch orientierten Mann zu einem Heiligen transformierten. So wurde bereits viel Arbeit verrichtet, aber zahlreiche spirituelle Phänomene und Persönlichkeiten harren noch eines Ansatzes, der unter Zuhilfenahme der Psychologie die historische Forschung bereichert. Man denke - um nur einige Beispiele zu nennen - an die Täufer in Münster, an die psychischen Epidemien in manchem Nonnenkloster. Könnte die Psychologie nicht auch unter Umständen behilflich sein bei einer Analyse der vielen kirchlichen Streitigkeiten? Könnte sie nicht dabei behilflich sein, Huizingas Gemälde der modernen Devoten mit einer neuen Leinwand auszustatten? Oder bei einer Analyse des Aufstiegs und Niederganges einer Kultfigur wie Eugen Drewermann?

WISSENSCHAFTLICHER GRENZVERKEHR

Im interdisziplinären Unterfangen, welches die Psychohistory zu sein hat, sind der Historiker und der Psychologe gleichermaßen aufeinander angewiesen. Wenn die Psychohistory zur Untersuchung von Religiosität Einsatz finden soll, muß der interdisziplinäre Charakter noch etwas ausgeweitet werden. Interdisziplinarität ist zwar ein abgegriffener Slogan, innerhalb der zeitgenössischen Psychologie hört man jedoch wenig hierzu. Dennoch fehlt sie auch nicht in jenen Formen der Psychologie, die sich in Analogie zu den Naturwissenschaften herausbilden: Man arbeitet hier mit Fachleuten wie Physiologen, Informatikern, Statistikern zusammen. Wie bereits ausgeführt, hat die einseitige Konzentration auf den Menschen als »Natur« zur merkwürdigen Folge gehabt, daß das Studium menschlichen Handelns in solch interessanten Bereichen wie Kunst, Moral und Liebe oft außerhalb der Bollwerke der etablierten Psychologie landete oder hier ausschließlich noch in einer ausgemergelten Form dahinvegetiert -

eine etwas paradoxe Situation angesichts dessen, daß doch für eine Humanwissenschaft wie die Psychologie alles Menschliche Objekt der Forschung sein sollte. Also außer zeitgenössischen weißen Studenten an westlichen Universitäten auch Landarbeiter in Zimbabwe und die Kaiser von Rom? Im Prinzip ja, obgleich durchaus Probleme auftauchen, wenn man diese Idee tatsächlich in die Praxis umsetzen will. Man halte sich jedoch vor Augen, daß zum einen die Infiltration der Psychologie in Anwendungsbereichen wie Gesundheitspflege und Arbeit in Organisationen und zum anderen die nur behelfsmäßige Fortexistenz von Bereichen wie Psychologie der Kunst, des Sportes oder der Politik lediglich kontingente Tatsachen sind, die nichts mit Prinzipien oder einer Systematik zu tun haben, sondern alles mit historischen, soziologischen und wirtschaftlichen Strukturen. Da alles menschliche Handeln und Erfahren der Psychologie zugänglich ist, wenn auch nicht immer in gleichem Maße, bedeutet dies jedoch außerdem gleichzeitig, daß es viel mehr Psychologie gibt und geben müßte, als in unseren Psychologischen Laboratorien betrieben wird.

Auch für die Religionspsychologie gilt, daß sie heutzutage nahezu aus den Psychologischen Instituten verdrängt worden ist, obgleich sie so alt ist wie die akademische Psychologie selbst. Und obschon sich alle Gründer und Größen der institutionalisierten Psychologie auch mit Religion beschäftigt haben, findet man Religionspsychologie in der Regel nur an Theologischen oder Religionswissenschaftlichen Fakultäten. Neben bestimmten Nachteilen birgt diese Lokalisierung jedoch auch Möglichkeiten. Natürlich gilt aus enzyklopädischer Sicht, daß es sich bei Religionspsychologie um Psychologie handelt - dies klingt wie eine Tautologie. Gemeint ist jedoch, daß sie sich dort als Psychologie behaupten soll: Ihr wissenschaftliches Statut ist ja analog zu anderen Fachdisziplinen, die sich der

Erforschung der Religion verpflichten. So, wie die Kirchengeschichte ihrer Methode nach zur historischen Wissenschaft zählt, wie die Religionsphilosophie primär Philosophie zu sein hat und wie der Exeget vor allem ein Sprachkundler ist, so muß *mutatis mutandis* die Religionspsychologie auf ihre Weise ausgeübt werden, und zwar aus der Psychologie heraus. Gerade jetzt, wo Strömungen wie der Sozialkonstruktivismus, die Narrative und die Rhetorische Psychologie sich eher als fruchtbringende Instrumentarien andienen als vieles, was die Psychologie in den vergangenen Jahrzehnten zu bieten hatte, wird die Religionspsychologie sich darum an der hermeneutischen Psychologie im allgemeinen orientieren und das Gespräch und die Zusammenarbeit suchen müssen. Letzteres vor allem, um den Blick auf ihr formales Objekt rein zu halten.

Was ihr materiales Objekt betrifft, befindet sie sich durch ihre Lokalisierung in einer einigermaßen bevorzugten Lage, zumindest noch vorläufig. Ist es doch an vielen Universitäten so, daß für das Studium eines so wichtigen Kulturphänomens wie der Religion Spezialisten aus verschiedenen Fachgebieten in einer eigenen Fakultät untergebracht sind. In solch einer Fakultät sollte die Religionspsychologie ein selbstverständlicher und notwendiger Gesprächspartner sein. Schließlich ist Religiosität eine Angelegenheit von Menschen, und sie kann darum in all ihren Elementen von der Psychologie untersucht werden.

Dabei soll allerdings sofort dem Mißverständnis begegnet werden, die Religionspsychologie trete mit dem Anspruch auf, sie würde das Phänomen Religion erklären. Versuche, ein Phänomen ganz eigener Ordnung wie die Religion - zum Bereich gehörend, der von Popper als »Welt Drei« bezeichnet wurde - in all seiner Multidimensionalität aus einer beschränkten fachwissenschaftlichen Perspektive wie der Psychologie erklären zu wollen, müssen als ungenügend durchdacht abgewiesen werden.

Die zur Zeit vorherrschende verengte Auffassung, entsprechend derer die Psychologie sich ausschließlich auf die Variablen manipulierten Verhaltens von Subjekten im Hier und Jetzt konzentriert, hat oft auch die Platzanweisung für die Religionspsychologie festgelegt. Man nimmt dann an - sei es aus kirchenpolitischen Gründen oder nicht -, daß die Psychologie Hilfe bei der Entwicklung adäquater, zeitgemäßer Formen der Katechese, der geistlichen Führung, der Seelsorge u.a. sein könne. Ohne dies negieren zu wollen oder zu können, meine ich jedoch, einen für die Psychologie eigenständigeren Standort zu sehen. Religionspsychologie ist keine Hilfswissenschaft, beispielsweise der Praktischen Theologie. Eine interdisziplinär betriebene Psychologie bietet Möglichkeiten für Gespräch und Zusammenarbeit. Solch ein Gespräch liegt auf der Hand, wenn man einmal akzeptiert, daß Lessings »garstiger breiter Graben« nicht nur historischer, sondern auch psychologischer Natur ist. Anders formuliert: Daß die Hermeneutik, auch die philosophische und theologische, außer kulturhistorisch auch, oder gerade darum auch, psychologisch orientiert und informiert sein muß.

Der Beitrag der Religionspsychologie in einer Theologischen Fakultät könnte von daher vielleicht umfassender sein, als bisweilen angenommen wird. Die Texte, welche von Exegeten untersucht werden, sind menschliche Produkte: Gemacht von Menschen, gemeint für Menschen und gelesen von - größtenteils - völlig unvorhergesehenen Menschen. Eine humanwissenschaftliche Perspektive zu Prozessen von Texterstellung, Lesen, Interiorisieren, Erklären und Leben wird die Exegese erschweren, aber auch bereichern. Solch eine Exegese braucht nicht gleich Formen und Absichten wie bei Drewermann anzunehmen, wie z.B. Arbeiten von Theißen (1983) und Raguse (1993) zeigen. Wenn sich - um eine völlig andere Querverbindung anzusprechen - ein sogenannter sy-

stematischer Theologe mit Religionskritik beschäftigt, wie kann dieser dann um die Religionspsychologie herumkommen? Nicht nur die kritische psychoanalytische Variante, auch anfänglich freundlicher (Allport 1950) oder gar apologetisch eingesetzte Formen der Religionspsychologie (derer so unterschiedliche Autoren wie Batson et al. (1993) und Fowler (1991) verdächtigt werden können), tragen oft intrinsisch ein religionskritisches Element in sich. Wenn man sich das weite Feld von Religion und Psychopathologie oder geistiger Gesundheit vor Augen führt, wie sollte dann eine zeitgenössische theologische Anthropologie überhaupt ohne Gespräch oder Konfrontation mit humanwissenschaftlichen Einsichten möglich sein³? Denker über Religion haben in unserem Jahrhundert ein Auge bekommen für die fundamentale Bedeutung von Symbolen, Metaphern und für den interaktionellen Charakter religiöser Erkenntnis. Psychoanalytiker in der Tradition von Winnicott weisen parallel dazu darauf hin, daß das relationale Gebiet des menschlichen Erkennens, wie alle transitionalen Prozesse, die Echos der ersten interpersonalen Erfahrungen des Kleinkindes heraushören läßt - eine wichtige Ergänzung, die es von der Religionsphilosophie noch zu durchdenken gilt. Auf jedem dieser und vieler anderer Berührungsfelder könnte man sich in religionspsychologischer Forschung bewegen (vgl. beispielsweise die Arbeiten von Tillich, Ricoeur, Pohier). Jedoch kann man, wie bereits aufgezeigt, sich auch für einen eher historisierenden Ansatz aussprechen.

Wenn die Religionspsychologie also psychohistorische Arbeit liefern möchte, bedarf sie des Gespräches mit der Psychologie, um ihr theoretisches Instrumentarium sauberzuhalten und zu verbessern. Außerdem kann sie den Historiker nicht missen, um einen empirisch verantwortlichen Umgang mit den Quellen zu erlernen und um die Andersartigkeit historischer Geschehnisse und Prozesse nicht aus

dem Auge zu verlieren. Außerdem bedarf sie des Gesprächs mit Theologen und Fachleuten im Bereich spiritueller Traditionen, um davor bewahrt zu werden, ihr Forschungsobjekt zu reduzieren, und um sich die Bedeutung spiritueller Lebensformen ausdeuten zu lassen, welche - manchmal - ein Menschenleben als sinnvoll erscheinen lassen können. Sie bedarf der Sozialwissenschaften, um nüchtern, kritisch und argwöhnisch zu bleiben. Diese interdisziplinäre Aufgabenstellung hat jedoch eine gefährliche zentrifugale Kraftwirkung, an der die Religionspsychologie zugrundegehen droht, wie es bereits einmal zu Beginn unseres Jahrhunderts geschah. Sie läuft Gefahr, sich in verschiedenste andere Dinge zu verlieren und nie zu der zu werden, die sie sein sollte. Vielleicht ist sie mehr eine ideale Möglichkeit als eine realisierte Tatsache. Religionspsychologie wird sich deswegen im Interesse ihres eigenen Überlebens beschränken und konzentrieren müssen. Jedoch darf sie sich nie isolieren. Um eines adäquaten Verständnisses ihres Objektes willen muß sie die traditionellen Trennlinien zwischen den Fakultäten negieren und sich auf verschiedene Wissenschaften einlassen; nur das hält frisch und beugt der Berufsdeformation vor.

Anmerkungen

- 1 Man denke an die Kunstpsychologie, an die Literaturpsychologie, an den größten Teil der Psychoanalyse und an viele andere Beispiele.
- 2 Ein Titel wie der des noch vor kurzem herausgegebenen Wörterbuchs der Religionspsychologie (Dunde 1993) ist in dieser Hinsicht ein anachronistisches Mißverständnis.
- 3 Vgl. für ein Beispiel, das hierbei im Hinblick auf die Psychologie sehr kritisch ist: Schneider-Flume (1985).

Literatur

ALLPORT, G.W. (1950): *The Individual and his Religion - A Psychological Interpretation*. New York: Macmillan

ANDERS, G. (1956): *Die Antiquiertheit des Menschen - Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München: Beck

ARIÈS, PH. UND A. BÉJIN (1984): *Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit - zur Geschichte der Sexualität im Abendland* (Übers. M. Bischoff). Frankfurt am Main: Fischer (Original veröffentl. 1982)

ARMON-JONES, C. (1986): *The Thesis of Constructionism*. S. 32-56 in: R. Harré (Hg.): *The Social Construction of Emotions*. Oxford: Blackwell

AVERILL, J.R. (1985): *The Social Construction of Emotion - With Special Reference to Love*. S. 89-109 in: K.J. Gergen und K.E. Davis (Hg.): *The Social Construction of the Person*. New York: Springer

BADINTER, E. (1981): *Die Mutterliebe - Geschichte eines Gefühls vom 17. Jahrhundert bis heute* (Übers. F. Griese). München: Piper (Original veröffentl. 1980)

BAIROCH, P. (1988): *Cities and Economic Development - From the Dawn of History to the Present*. London: Mansell

BAIROCH, P. (1993): *Economics and World History - Myth and Paradoxes*. New York: Harvester Wheatsheaf

BATSON, C.D., P. SCHOENRADE, UND W.L. VENTIS (1993): *Religion and the Individual - A Social-Psychological Perspective*. New York: Oxford University Press

BELZEN, J.A. VAN (1996): *Die blühende deutsche Religionspsychologie der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg und eine niederländische Quelle zur Geschichte der deutschen Psychologie*. S. 75-94 in: H. Gundlach (Hg.): *Untersuchungen zur Geschichte der Psychologie und der Psychotechnik*. München-Wien: Profil

BELZEN, J.A. VAN (im Druck a): *Errungenschaften, Desiderata, Perspektiven - Zur Lage der religionspsychologischen Forschung in Europa, 1970-1995*. In: E. Nestler et al., 1997: *Religionspsychologische Forschung in Religions- und Sozialwissenschaften*. Frankfurt: Lang

BELZEN, J.A. VAN (im Druck b): *Paradoxes - An Essay on the Object of Psychology of Religion*. In: J. Platvoet und A. Molendijk (Hg.): *The Definition of Religion*. Leiden: Brill

BOER, TH. DE (1980): *Grondslagen van een Kritische Psychologie*. Baarn: Ambo

- BOURDIEU, P. (1987): Sozialer Sinn (Übers. G. Seib). Frankfurt am Main: Suhrkamp (Original veröffentl. 1980)
- BROWN, L.B. (1987): The Psychology of Religious Belief. London: Academic Press
- BROWN, L.B. (1988): The Psychology of Religion - An Introduction. London: Society for Promoting Christian Knowledge
- BUCHER, A.A. UND F. OSER (1988): Hauptströmungen in der Religionspsychologie. S. 466-486 in: D. Frey, C. Graf Hoyos und D. Stahlberg (Hg.): Angewandte Psychologie. München: Psychologie Verlags Union
- BURKE, P. (1980): Sociology and History. London: Allen & Unwin
- CAPPS, D. (1994): An Allportian Analysis of Augustine, International Journal for the Psychology of Religion 4: 205-228
- CAPPS, D. UND J.E. DITTES (Hg.) (1990): The Hunger of the Heart - Reflections on the Confessions of Augustine. West Lafayette (IN): Society for the Scientific Study of Religion
- CARROLL, M.P. (1986): The Cult of the Virgin Mary - Psychological Origins. Princeton: Princeton University Press
- CARRUTHERS, M.J. (1990): The Book of Memory - A Study of Memory in Medieval Culture. Cambridge: Cambridge University Press
- COHEN, C.L. (1986): God's Caress - The Psychology of Puritan Religious Experience. New York: Oxford University Press
- CORBIN, A. (1984): Pesthauch und Blütenduft - Eine Geschichte des Geruchs (Übers. G. Osterwald). Berlin: Wagenbach (Original veröffentl. 1982)
- CRAPPS, R.W. (1986): An Introduction to the Psychology of Religion. Macon, Georgia: Mercer University Press
- DELUMEAU, J. (1982): La peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles) - Une Cité Assiégée. Paris: Fayard
- DEMAUSE, L. (1982): Foundations of Psychohistory. New York: Creative Roots
- DEMOS, J. (1988): Shame and Guilt in Early New England. S. 69-86 in: C.Z. Stearns und P.N. Stearns (Hg.): Emotion and Social Change - Toward a New Conversion in America from Puritan Conscience to Victorian Neurosis. New York: Holmes & Meier
- DEUSINGER, I.M. UND F.L. DEUSINGER (1981): Untersuchungen zur Religionspsychologie. S. 754-779 in: H. Haase und W. Molt (Hg.): Handbuch der angewandten Psychologie, Bd. 3. Landsberg: Verlag Moderne Industrie
- DÖRR, A. (1987): Religiosität und Depression - Eine empirisch-psychologische Untersuchung. Weinheim: Deutscher Studien Verlag
- DUNDE, S.R. (Hg.) (1993): Wörterbuch der Religionspsychologie. Gütersloh: Mohn
- ELIAS, N. (1976): Über den Prozeß der Zivilisation - Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- ERIKSON, E.H. (1958): Der junge Mann Luther - Eine psychoanalytische und historische Studie (übers. J. Schiche). München: Szczeny (Original veröffentl. 1958)
- FÉVRE, L. (1962): Le Problème de l'Incroyance au XVIe Siècle - La Religion de Rabelais, Paris: Michel (Original veröffentl. 1942)
- FESTINGER, L., H.W. RIECKEN UND S. SCHACHTER (1964): When Prophecy Fails. New York: Harper Torchbooks (Original veröffentl. 1956)
- FOUCAULT, M. (1976): Überwachen und Strafen - Der Geburt des Gefängnisses (Übers. W. Seitter). Frankfurt a.M.: Suhrkamp (Original veröffentl. 1975)
- FOWLER, J.W. (1991): Stufen des Glaubens - Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn (Übers. A. Foellenblech, H. Streib, U. Fischer). Gütersloh: Mohn (Original veröffentl. 1981)
- FRAAS, H.-J. (1990): Die Religiosität des Menschen - ein Grundriß der Religionspsychologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- FREUD, S. (1910): Eine Kindheitserinnerung des Leonardo Da Vinci. S. 87-159 in: Freud-Studienausgabe, Band X - Bildende Kunst und Literatur (Hg. A. Mitscherlich, A. Richards und J. Strachey). Frankfurt: Fischer, 1982
- FREUD, S. (1913): Totem und Tabu - Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker. Gesammelte Werke - Chronologisch geordnet. Band IX (Hg. A. Freud u.a.). London: Imago, 1940
- FREUD, S. (1917): Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Gesammelte Werke - Chronologisch geordnet. Band XI (Hg. A. Freud u.a.). London: Imago, 1940
- GADLIN, H. (1992): Lacan Explicated [Rezension J.

- Scott Lee: Jacques Lacan], *Contemporary Psychology* 37: 888
- GEERTZ, C. (1973): *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books
- GERGEN, K.J. (1973): *Social Psychology as History*, *Journal of Personality and Social Psychology* 26: 309-320
- GINZBURG, C. (1986): *Miti Emblemi Spie - Morfologia e Storia*. Torino: Einaudi
- GROM, B. (1992): *Religionspsychologie*. München: Kösel
- HERMANS, H.J.M., UND E. HERMANS-JANSEN (1995): *Self-Narratives - The Construction of Meaning in Psychotherapy*. New York: Guilford Press
- HERMANS, H.J.M. UND H.J.G. KEMPEN (1993): *The dialogical self - meaning as movement*. San Diego, CA: Academic Press
- HOLM, N. (1990): *Einführung in die Religionspsychologie*. Basel: Reinhardt
- HOOD, R.W., B. SPILKA, B. HUNSBERGER UND R. GORSUCH (1962): *The Psychology of Religion - An Empirical Approach*. New York: Guilford Press
- HULS, B. (1986): *Historische Veranderingen in Geheugenprocessen bij Kinderen*. S. 139-153 in: H.F.M. Peeters und F.J. Mönks (Hg.): *De Menselijke Levensloop in Historisch Perspectief*. Assen/Maastricht: Van Gorcum
- HUTSCHEMAEKERS, G.J.M. (1990): *Neurosen in Nederland - Vijfentachtig Jaar Psychisch en Maatschappelijk Onbehagen*, Nijmegen: SUN
- INGLEBY, D., UND S. NOSSENT (1986): *Cognitieve Ontwikkeling en Historische Psychologie*. S. 122-138 in: H.F.M. Peeters und F.J. Mönks (Hg.): *De Menselijke Levensloop in Historisch Perspectief*. Assen/Maastricht: Van Gorcum
- JONES, J.W. (1996): *Religion and Psychology in Transition - Psychoanalytic Feminism and Theology*. New Haven/ London: Yale University Press
- JÜTTEMANN, G. UND H. THOMAE (1987): *Biographie und Psychologie*. Berlin: Springer
- KAMPER, D. (Hg.) (1977): *Über die Wünsche - Ein Versuch zur Archäologie der Subjektivität*. München/Wien: Hanser
- KIM, J.-K. (1988): *Strukturelle Zusammenhänge zwischen Religiosität und Persönlichkeit - Theoretische und empirische Untersuchungen zu Zusammenhängen zwischen Religiositäts- und Persönlichkeitsdimensionen im Rahmen einer psychologischen Diagnostik*. [unveröff. Dissertation, Universität Bonn]
- LORENZER, A. (1977): *Sprachspiel und Interaktionsformen - Vorträge und Aufsätze zu Psychoanalyse, Sprache und Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- LOWE, D.M. (1982): *History of Bourgeois Perception*. Chicago: University of Chicago Press
- MEADOW, M.J. UND R.D. KAHOE (1984): *Psychology of Religion - Religion in Individual Lives*. New York: Harper & Row
- MEISSNER, W.W. (1992): *Ignatius of Loyola - The Psychology of a Saint*. New Haven: Yale University Press
- MERWE, W.L. VAN UND P.P. VOESTERMANS (1995): *Wittgenstein's Legacy and the Challenge to Psychology, Theory & Psychology* 5: 27-48
- MISRA, G. UND K.J. GERGEN (1993): *On the Place of Culture in Psychological Science*, *International Journal of Psychology* 28: 225-243
- MOOSBRUGGER, H. (Hg.) (1996): *Religiosität und Persönlichkeit*. Münster: Waxmann
- MUCH, N. (1995): *Cultural Psychology*. S. 97-121 in: J.A. Smith, R. Harré und L. van Langenhove (Hg.): *Rethinking Psychology*. London: Sage
- OLBRICH, E. (1986): *De Levensloop in de Moderne Tijd - Historische Perspectieven en Levenslooppsychologie*. S. 84-100 in: H.F.M. Peeters und F.J. Mönks (Hg.): *De Menselijke Levensloop in Historisch Perspectief*. Assen/Maastricht: Van Gorcum
- OSER, F. UND A.A. BUCHER (1953): *Religion - Entwicklung - Jugend*. S. 1045-1055 in: R. Oerter und L. Montada (Hg.): *Entwicklungspsychologie - Ein Lehrbuch*. Weinheim: Psychologie Verlags Union
- OSER, F. UND H. REICH (Hg.) (1996): *Eingebettet ins Menschsein - Beispiel Religion. Aktuelle psychologische Studien zur Entwicklung von Religiosität*. Lengerich: Pabst
- PALOUTZIAN, R.F. (1962): *Invitation to the Psychology of Religion*. Boston: Allyn & Bacon
- PEETERS, H.F.M. (1974): *Mensen Veranderen - Een Historisch-Psychologische Verhandelng*. Meppel: Boom
- PEETERS, H.F.M. (1993): *Mentaliteitsgeschiedenis en Psychologie, Nederlands Tijdschrift voor de Psychologie* 48: 195-204
- PFISTER, O. (1910): *Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf - Ein psychoanalytischer Beitrag zur Kenntnis der religiösen Sublimierungs-*

prozesse und zur Erklärung des Pietismus. Leipzig: Deuticke

PFISTER, O. (1926): Die Legende Sundar Singhs - Eine auf Enthüllungen protestantischer Augenzeugen in Indien gegründete religionspsychologische Untersuchung, Bern: Haupt

PFISTER, O. (1944): Das Christentum und die Angst - Eine religionspsychologische, historische und religionshygienische Untersuchung. Zürich: Artemis

POPP-BAIER, U. (1989): Mythen und Motive autoritären Handelns - Ein kulturpsychologischer Beitrag zur Autoritarismusforschung. Frankfurt: Campus

POPP-BAIER, U. (1993): Die Stellung der Religionspsychologie in der deutschsprachigen Psychologie - Positionen, Probleme, Perspektiven. S. 255-265 in: L. Montada (Hg.): Bericht über den 38. Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Psychologie in Trier 1992, Bd. 2. Göttingen: Hogrefe

POPP-BAIER, U. (1996): Das Heilige im Profanen. Religiöse Orientierungen im Alltag. Eine qualitative Studie zu religiösen Orientierungen von Frauen aus der charismatisch-evangelischen Bewegung (Habilitationsschrift) Erlangen: Ms., 1996

RAGUSE, H. (1993): Psychoanalyse und biblische Interpretation - Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermanns Auslegung der Johannes-Apokalypse. Stuttgart: Kohlhammer

RICOEUR, P. (1992): The Question of Proof in Freud's Psychoanalytic Writings. S. 247-273 in: Hermeneutics and the social sciences (Hg. & Übers. J.B. Thompson). New York (Original veröffentlicht. 1977).

RÖCKELEIN, H. (Hg.) (1993): Biographie als Geschichte. Tübingen: Diskord

ROSTOW, W.W. (1960): The Stages of Economic Growth - A Non-Communist Manifesto. London: Cambridge University Press

RUNYAN, W. (1982): Life Histories and Psychobiography - Explorations in Theory and Method. New York: Oxford University Press

RUNYAN, W. (1988): Psychology and Historical Interpretation. New York: Oxford University Press

SANDERS, C. UND J.F.H. VAN RAPPARD (1982): Tussen Ontwerp en Werkelijkheid - Een Visie op de Psychologie. Meppel: Boom

SARBIN, T.R. (Hg.) (1986): Narrative Psychology - The Storied Nature of Human Conduct. New York: Praeger

SCHAFER, R. (1983): The Analytic Attitude. New York: Basic Books

SCHAFER, R. (1992): Retelling a Life - Narration and Dialogue in Psychoanalysis. New York: Basic Books

SCHAFRANSKE, E.P. (Hg.) (1996): Religion and the Clinical Practice of Psychology. Washington: American Psychological Association

SCHIVELBUSCH, W. (1979): Geschichte der Eisenbahnreise - Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert. Frankfurt/M.: Ullstein

SCHMITZ, E. (1992): Religionspsychologie - Eine Bestandsaufnahme des gegenwärtigen Forschungsstandes. Göttingen: Hogrefe

SCHNEIDER-FLUME, G. (1985): Die Identität des Sünders - Eine Auseinandersetzung theologischer Anthropologie mit dem Konzept der psychosozialen Identität Erich H. Eriksons. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

SONNTAG, M. (Hg.) (1990): Von der Machbarkeit des Psychischen. Pfaffenweiler: Centaurus

SONNTAG, M. UND G. JÜTTEMANN (Hg.) (1993): Individuum und Geschichte - Beiträge zur Diskussion um eine »historische Psychologie«. Heidelberg: Asanger

SPIILKA, B., R.W. HOOD UND R.L. GORSUCH (1985): The Psychology of Religion - An Empirical Approach. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall

STRIEN, P.J. VAN (1986): Praktijk als Wetenschap - Methodologie van het Sociaalwetenschappelijk Handelen. Assen: Van Gorcum

SUNDÉN, H. (1966): Die Religion und die Rollen - Eine Psychologische Untersuchung, Berlin: Töpelmann (Original veröffentlicht. 1959)

THEISSEN, G. (1983): Psychologische Aspekte paulinischer Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

THOMAS, K. (1971): Religion and Decline of Magic - Studies in Popular Beliefs in 16th and 17th Century England. London: Weidenfeld & Nicholson

UTSCH, M. (1995): Grundmerkmale wissenschaftlicher Religionspsychologie und Entwurf einer Synopse. (unveröffentl. Dissertation, Universität Bonn)

VERGOTE, A. (1978): Bekentenissen in Begeerte in de Religie. Antwerpen: Nederlandsche Boekhandel

VERGOTE, A. UND J.M. VAN DER LANS (1986): Two Opposed Viewpoints Concerning the Object of the Psychology of Religion - Introductory Statements to the Plenary Debate. S. 67-75 in: J.A. van Belzen

und J.M. van der Lans (Hg.): Current Issues in the Psychology of Religion. Amsterdam: Rodopi

VOESTERMANS, P.P.L.A. (1992): Cultuurpsychologie - Van Cultuur in de Psychologie naar Psychologie in »Cultuur«, Nederlands Tijdschrift voor de Psychologie 47: 151-162

VOVELLE, M. (1982): Ideologies et Mentalités. Paris: Maspero

VYGOTSKY, L.S. (1978): Mind in Society - The

Development of Higher Psychological Processes (Hg. & Übers. M. Cole). Cambridge (Mass.): Harvard University Press

WULFF, D.M. (1991): Psychology of Religion - Classic and Contemporary Views. New York: Wiley

ZWINGMANN, C. (1991): Religiösität und Lebenszufriedenheit - Empirische Untersuchungen unter besonderer Berücksichtigung der religiösen Orientierung. Regensburg: Roderer